O HOMEM DA RAZÃO

Genevieve Lloyd

Por Homem da Razão refiro-me ao ideal de racionalidade associado às filosofias racionalistas do século XVII. E, em segundo lugar, a algo mais nebuloso — o resquício desse ideal na nossa consciência contemporânea, a nossa herança do racionalismo do século XVII. Esta é, parece-me, uma componente importante relativamente ao que veio a ser a razão. Mas não é, naturalmente, a única componente. Ao destacá-la, excluindo quaisquer outros desenvolvimentos na noção de razão desde o século XVII, este ensaio apresenta inevitavelmente uma imagem incompleta da razão, mas uma imagem que realça alguns aspectos da razão que têm uma relevância considerável para os aspectos filosóficos do feminismo.

A principal característica do Homem da Razão que me interessa salientar é a sua masculinidade. Julgo que este é, por si só, um assunto de interesse filosófico. Há aqui algo mais em questão do que o sentido supostamente "neutro" do "homem" para incluir as mulheres. Todos estamos familiarizados com o facto de o uso linguístico normalmente não reconhecer que a humanidade compreende dois sexos. Mas há algo mais profundo na masculinidade do Homem da Razão; algo mais profundamente enraizado na consciência. Ele é, afinal, uma criação da consciência reflexiva. Quando o Homem da Razão é elogiado, os filósofos não se estão a referir a idealizações de seres humanos. Referem-se a ideais de masculinidade.

O que pretendo fazer neste ensaio é analisar esta masculinidade incontestável do Homem da Razão. Parece-me haver razões que pertencem à história da filosofia pela associação entre razão e masculinidade. Alguns aspectos da história da filosofia podem esclarecer esta área da experiência humana, tão confusa e repleta de tensão. A reflexão filosófica passada tem, afinal, ajudado a formar as nossas estruturas de pensamento actuais. E a criatura a quem estou a chamar Homem da Razão incorpora alguns dos ideais fundamentais da nossa cultura. Tentemos, então, analisá-la mais detalhadamente.

A associação do "masculino" com o "racional"

As associações entre "masculino" e "racional" e entre "feminino" e "não racional" têm, claro, uma história muito longa. A ideia de que o racional está de algum modo especialmente associado à masculinidade remonta aos Gregos, os fundadores da racionalidade tal como a conhecemos. Aristóteles pensava que a mulher era "como se fosse um macho impotente, pois é por uma certa incapacidade que a fêmea é fêmea".[1] Esta incapacidade feminina intrínseca era uma falha no "princípio da

1 Aristoteles, *Generation of Animals*, Book I, Chap. 20, 727a15.

alma"[2] e, por isso, associada à incapacidade no que diz respeito à racionalidade. O pressuposto não é, evidentemente, o de que as mulheres não têm racionalidade, mas sim que a têm de um modo inferior, mais débil. Têm racionalidade; distinguem-se dos animais por serem racionais. No entanto, não são iguais aos homens. São de algum modo homens *menores*, menores no que diz respeito ao aspecto mais importante: a racionalidade.

Mais tarde, Santo Agostinho, nas *Confissões*, revela uma relutância semelhante em estender totalmente o privilégio da racionalidade masculina às mulheres:

> E finalmente vemos o homem, feito à vossa imagem e semelhança, dominando sobre todos os animais irracionais, precisamente por ter sido feito à vossa imagem e se assemelhar a vós, porque tem o poder da razão e da compreensão. E tal como na alma do homem há duas forças, uma que é dominante porque delibera, e outra que obedece porque está sujeita a essa orientação, do mesmo modo no sentido físico, a mulher foi feita para o homem. Na sua mente e na sua inteligência racional ela tem uma natureza igual à do homem, mas no sexo ela está fisicamente sujeita a ele do mesmo modo que os nossos impulsos naturais precisam de estar sujeitos ao poder de raciocínio da mente, de modo a que as acções a que conduzem possam ser inspiradas pelos princípios da boa conduta.[3]

E, dois capítulos à frente:

> Depois tomastes a mente do homem, que não está sujeita senão a vós e não precisa de imitar nenhuma autoridade humana, e renovaste-a à vossa própria imagem e semelhança. Fizestes a acção racional sujeita à regra do intelecto, como a mulher está sujeita ao homem.[4]

Sendo racional, a mulher deveria partilhar uma natureza comum com o homem e, assim, ao contrário dos animais, ser igual a ele. Mas é evidente que ela não é igual ao homem. Santo Agostinho harmoniza esta tensão fazendo uma divisão na capacidade racional entre modos de racionalidade dominante e passivo, cuja relação espelha a da mulher perante o homem.

Estas tensões em torno do estatuto da mulher como ser racional vêm à superfície durante o período do Renascimento, com uma prolongada discussão, centrada na muito debatida questão: "A humanidade inclui a mulher?". A redescoberta do pensamento antigo mudou o carácter da educação para a nobreza e não faltavam senhoras letradas. A aquisição de saber a partir de livros por parte das mulheres era sem dúvida vista como uma ameaça ao domínio masculino e muito do debate da época sobre o estatuto da mulher enquanto ser racional talvez surja desta ameaça.

Charlotte de Brachart, num ataque, escrito em 1604, aos que queriam proibir o conhecimento às mulheres, queixa-se:

2 *Ibid.*, Book II, Chap. 3, 737a25.
3 Augustine, *The Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin (Baltimore: Penguin Classics, 1961), 344.
4 *Ibid.*, 345.

> estes senhores gostariam de nos ver como meras imbecis de modo a servirmos como sombras para melhor realçar a sua bela inteligência.[5]

Ainda que assim fosse, a existência das mulheres levantava questões para a visão renascentista do mundo. Havia alguma controvérsia sobre o modo como encaixavam no sistema das coisas. A dignidade, a perfeição do homem era um tema favorito da época. Para alguns, isso significava a perfeição apenas do homem. Mas havia muitos neste período, homens e mulheres, que insistiam que "homem" abarcava toda a raça humana. A mulher, argumentam os seus defensores da época, não pode ser chamada de animal imperfeito, produzida ao acaso por um qualquer erro da natureza. A imagem divina é perfeita nela e no homem de igual modo. Um homem não pode ser mais plenamente homem do que outro, nem o macho mais perfeito em essência do que a fêmea, pois ambos pertencem à mesma espécie: o homem. Como Marie de Gournay, uma escritora francesa que escreve sobre a igualdade entre homens e mulheres no início do século XVIII, sintetiza: "Nada é mais parecido com um gato na janela do que outro gato."[6]

Tal reconhecimento de uma natureza comum para homens e mulheres, e o repúdio das visões de Aristóteles sobre as naturezas inferiores das mulheres não trouxeram, no entanto, qualquer reconhecimento automático da sua igualdade. E o reconhecimento generalizado da sua natureza comum e de capacidades iguais pouco confortava as senhoras da época. E também não impediu a criação de uma moralidade diferente para as mulheres. Colocava-se a ênfase em virtudes diferentes, especialmente a castidade, que era, para as mulheres, a virtude central em torno da qual todas as outras gravitavam. Os estudos sobre a educação das mulheres desta época focam muitas vezes a castidade como justificação principal para a preocupação com a educação das mulheres. Um complexo de factores sociais e económicos, principalmente o facto de as mulheres serem ainda propriedade de alguém que, por isso, tinha direitos especiais sobre elas, garantindo que permanecessem subordinadas a um conjunto diferente de condicionalismos morais, obrigações e virtudes correlativas. Nesta altura, não se considerava, portanto, que a dignidade do homem significasse apenas a dignidade do masculino. Mas a discussão prolongada sobre a natureza e a racionalidade da mulher teve pouca importância para a igualdade sexual. Grande parte do debate nesta "guerra dos sexos" renascentista era conduzido em termos teológicos, centrando-se na exegese do Génesis. E o que prevalecia, em termos de debate do Génesis, era o facto de o *Homem* ser feito à imagem de Deus. E de a mulher ser feita para estar a seu lado e de lado, literal e metaforicamente. O facto de também ela ser ou não plenamente feita à semelhança de Deus, tornava-se uma insignificância social quando comparado com o facto de o seu *papel* ser o de companheira e ajudante do homem e estar por isso submetida à sua ordem.

Mas se a reflexão sobre a natureza e o alcance da racionalidade não ajudou a

5 Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance* (Urbana: University of Illinois Press, 1956), 64. (Este trabalho é a fonte de muito do material nesta secção).
6 *Ibid.*, 17.

causa da igualdade social nesta fase — como talvez devesse ter feito se as considerações racionais fossem as únicas envolvidas — também não se pode dizer que em si mesma tenha sido um obstáculo. No século XVII, com a emergência de um tipo de razão especial, mais bem definida, e com a associada emergência do Homem da Razão como um ideal de carácter, encontramos em desenvolvimento uma situação bastante diferente na relação entre o pensamento filosófico e a realidade social.

A razão no século XVII

Uma das coisas mais surpreendentes que acontece à razão no século XVII é a tentativa de a enclausurar num método sistemático para alcançar a certeza. O paradigma desta abordagem da razão são as *Regulae* de Descartes, as *Regras para a Direcção do Espírito*, escritas em 1628. Desta obra emerge uma nova concepção sobre o que está envolvido no conhecimento. A aquisição de conhecimento é uma questão da busca sistemática de um método ordenado. A essência do método é transformar todas as operações complexas envolvidas no raciocínio nos seus constituintes mais básicos e tornar a mente perita em realizar estas operações simples — a intuição e a dedução. A intuição é a concepção incontestável de uma mente límpida e atenta que resulta da luz da razão por si só. Esta é a base para a influente doutrina posterior de Descartes sobre ideias claras e distintas. A dedução é o processo através do qual alargamos o conhecimento para além das intuições, ligando-as em séries. Estas são as únicas operações mentais que Descartes admitirá no seu método; mas o entendimento e o uso adequado das mesmas irá, segundo ele, permitir aceder a tudo o que é cognoscível. Tudo o resto é de facto um entrave ao conhecimento:

> nada pode ser acrescentado à luz pura da razão que não a obscureça de algum modo.[7]

O método é de aplicação universal, independentemente do assunto:

> não devemos imaginar que um tipo de conhecimento é mais obscuro do que outro, uma vez que todo o conhecimento é integralmente da mesma natureza, e consiste apenas em combinar o que é evidente em si mesmo.[8]

Esta universalidade do método cartesiano é sublinhada no *Discurso do Método*, publicado em 1637:

> partindo do princípio de que nos abstemos de receber como verdadeiro algo que o não é, e de que sempre conservamos a ordem que é necessária para distinguir uma

7 *Rules for the Direction of the Mind*, Rule IV, *in Descartes: Philosophical Notes*, trans. E. S. Haldane e G. R. T. Ross (Cambridge University Press, 1968) 1: 10.
8 *Ibid.*, Rule XIII, 47.

> conclusão da outra, não pode haver nada tão remoto que não o possamos alcançar, nem tão recôndito que o não possamos descobrir.[9]

Para Descartes, então, todo o conhecimento consiste na intuição evidente e na necessária dedução. Devemos dividir o complexo e obscurecê-lo no que é simples e evidente em si mesmo, e depois combinar as unidades resultantes de modo ordenado. Para conhecer temos que isolar as "naturezas simples", os objectos da intuição, e "escrutiná-los separadamente com um olhar mental resoluto". Depois, combinámo-los em correntes de deduções. Todo o conhecimento humano consiste na percepção distinta do modo como estas naturezas simples se combinam para construir outros objectos.[10]

Há uma dimensão mais profunda, metafísica, no tratamento cartesiano da razão. No processo de elaboração de um método para alcançar certo conhecimento, Descartes pensa que está a pôr a descoberto a unidade de todas as ciências, a unidade do conhecimento. Para ele, isto é semelhante à própria ordem de pensamento, à própria estrutura da mente conhecedora. E esta ordem de pensamento é tomada como reflectindo de modo transparente a ordem das coisas. Nas *Regulae* não há qualquer hiato entre intuições e as naturezas simples que são os seus correlatos objectivos. Posteriormente, nas *Meditações* (1641), a possibilidade de dúvida radical abre um hiato entre as ideias e o mundo material, entre a estrutura da mente e a estrutura da realidade que tenta conhecer. Mas este hiato é depois preenchido pela existência de um Deus verdadeiro. A introspecção da natureza do pensamento numa mente individual concede acesso, em última instância, à razão universal, dada e garantida por Deus, e, daí, à própria estrutura da realidade, concebida pelo racionalismo cartesiano como semelhante à da mente.

Este isomorfismo, entre razão e realidade, fundado num Deus verdadeiro, confere à razão um carácter quase divino. A razão está imbuída de Deus, a centelha divina no homem. Esta é a versão do século XVIII do tratamento da capacidade racional do homem como reflectora da divindade, em virtude de o homem ser feito à imagem de Deus.

Outro aspecto do tratamento da razão de Descartes que é aqui crucial é a ligação à sua antítese entre mente e matéria. As unidades básicas do método cartesiano são itens mentais discretos, bem definidos e autónomos. Isto torna-se ainda mais evidente nos seus trabalhos mais tardios. Os veículos de conhecimento são estados mentais claros, com fronteiras mentais precisas, claramente separados uns dos outros:

> O distinto é aquilo que é tão preciso e diferente de todos os outros objectos, que contém em si mesmo apenas o que é claro.[11]

E este carácter discreto e delineado das unidades de conhecimento é baseado na

9 *Discourse on Method*, Part II, 92.
10 *Rules for the Direction of the Mind*, Rule XII, 47.
11 Replies to the Second Set of Objections, *in Descartes: Philosophical Works*, Vol. II, 32.

distinção de Descartes entre mente e matéria. A certeza absoluta que acompanha as ideias claras e distintas provém do seu carácter puramente mental. A intuição, como explica Descartes, está livre do "testemunho volúvel dos sentidos" e das "construções falaciosas da imaginação". O método cartesiano é essencialmente uma questão de construir o "hábito de distinguir assuntos intelectuais de assuntos corpóreos".[12] É uma questão de desprender o pensamento do sensível.

A busca pelo "claro e distinto", a separação do emocional, do sensível, do imaginativo, torna agora possível a polarização de contrastes previamente existentes — intelecto *versus* emoções; razão *versus* imaginação; mente *versus* matéria. Vimos que a pretensão de que as mulheres estão de algum modo em falta no que diz respeito à racionalidade, de que são mais impulsivas, mais emocionais do que os homens, não é de modo algum uma inovação do século XVII. Mas estes contrastes eram anteriormente contrastes *no* racional. O que deveria ser dominado pela razão não havia sido antes tão nitidamente delineado a partir do intelectual. A conjugação da desvalorização cartesiana do sensível com a utilização da distinção mente-matéria para estabelecer o carácter discreto das ideias cartesianas introduz possibilidades de polarização que não existiam anteriormente.

Outro factor relevante aqui é que desprender o não intelectual dos nossos estados mentais é algo que exige treino. Claro que em séculos anteriores, também se pensava que era apropriado atribuir à educação das mulheres um carácter diferente da educação dos homens. E era possível apresentar isso como algo justificável pelo facto de elas serem diferentes no que diz respeito à racionalidade. Mas com o século XVII surge uma nova dimensão. As mulheres podem agora ser excluídas do treino *na* razão, ou seja, da aquisição de método. E, uma vez que este treino é explicitamente uma questão de aprender a desvalorizar as emoções, a imaginação, etc., emerge agora uma nova dimensão para a ideia de que as mulheres são mais emotivas ou mais impulsivas, etc., do que os homens. Se forem excluídas do treino da racionalidade, resta às mulheres serem emocionais, impulsivas e conduzidas apenas pela imaginação. Elas não são treinadas a deixar as "construções falaciosas da imaginação" para entrar no ar rarefeito da razão. Por isso, os estilos de pensamento, que são pré-racionais de acordo com o século XVII, podem sobreviver nas mulheres. Isto *torna* verdadeiro, de um modo que não havia sido necessário antes, que as mulheres são menos racionais do que os homens.

Também se torna agora possível, ao contrário do que acontecia anteriormente, encontrar uma base racional para a atribuição às mulheres, das emoções, da imaginação, do sensível em geral, como uma área da sua especial responsabilidade. Afinal, o treino de um Homem da Razão implica levá-lo a livrar-se de muitas das suas características normais. O papel da mulher pode agora ser encarado como o de preservar as áreas do sentimento e da sensibilidade para o homem, áreas que, segundo exigências do treino na razão, ele próprio deve transcender. Evidentemente, muito se passa entre o tempo de Descartes e o de Rousseau. Mas podemos ver este tema, elaborado quase até ao limite da paródia, nas perspectivas de

12 *Rules for the Direction of the Mind*, Rule III, 7.

Rousseau sobre a educação das mulheres em *Emile*, que tanto afrontaram Mary Wollstonecraft em *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* [*Vindication of the Rights of Women*]:

> Ser agradável aos seus olhos, ganhar o seu respeito e amor, treiná-lo na infância, cuidar dele na idade adulta, aconselhá-lo e consolá-lo, tornar a sua vida agradável e feliz, estes são os deveres da mulher para todo o tempo, e é isto que lhe deve ser ensinado enquanto é jovem.[13]

O contraste implicado na ideia de que o homem foi feito à imagem de Deus e a mulher foi criada para ser uma companhia para o homem ganha assim uma nova dimensão no século XVII. Temos agora uma separação de funções suportada por uma teoria da mente. Dada a já existente situação de desigualdade sexual, a razão — a semelhança divina, a centelha da divindade no homem — é atribuída ao masculino. As emoções, a imaginação e o sensível são atribuídos às mulheres. Elas devem proporcionar conforto, alívio, divertimento e consolo perante a austeridade que ser um Homem da Razão exige. Algo semelhante tinha, evidentemente, acontecido anteriormente. Era dado um treino diferente aos homens e às mulheres para os preparar para estilos de vida diferentes. Mas agora a transcendência do sensível pode ser vista como um fim em si mesma. Não é para se preparar para o heróico que o Homem da Razão deve ser treinado sem as suas emoções suaves e sem a sua sensibilidade, mas porque é precisamente isso que é ser racional. A divisão entre a razão e o não racional pode agora ser vista como reflectindo e sendo restabelecida na divisão entre os sexos — de um modo que não era anteriormente.

O *palco* está agora preparado para a emergência do Homem da Razão como um ideal de carácter masculino.

O homem da razão como ideal ético

O método cartesiano tem o seu correlativo ético. As expectativas grandiosas de Descartes sobre o que se pode ganhar com a eliminação das intrusões sensíveis no intelecto equivalem às expectativas grandiosas sobre o que pode ser adquirido no domínio prático obtendo o controlo dos próprios pensamentos. Numa carta à Princesa Elizabeth, Descartes afirma:

> A verdadeira filosofia ensina que mesmo nos desastres mais tristes e nas dores mais amargas um homem pode sempre estar satisfeito, desde que saiba como usar a sua razão.[14]

13 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, Book V, trans. B. Foxley (New York: E. P. Dutton, 1974) 328.
14 Descartes para Elizabeth, 6 Outubro 1645; *in Descartes: Philosophical Letters*, ed. and trans. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970), 180.

Diz Descartes que o seu domínio da razão sobre as paixões o curou da sua tosse seca e da sua cor pálida[15], e assegurou que até os seus sonhos fossem agradáveis.[16]

Mas as dimensões éticas do culto da razão do século XVII encontram-se, na sua totalidade, não nos trabalhos de Descartes, mas em *Ética*, de Spinoza. Aqui o domínio dos próprios pensamentos e a conquista do controlo racional sobre a paixão não são uma busca trivial da ginástica mental para manter uma boa saúde e sonhos agradáveis. Libertar-se da dependência relativamente a ideias desadequadas para se tornar um Homem da Razão tem como objectivo nada mais do que o alcance da eternidade da mente:

> o homem ignorante não só é distraído por causas externas, das mais variadas formas, sem nunca conquistar a verdadeira aquiescência do seu espírito, como também vive como se fosse indigno dele próprio, e de Deus, e das coisas, e assim que ele deixar de sofrer deixa de ser.
>
> Em contrapartida, o homem sábio, na medida em que é olhado como tal, raramente se perturba no espírito, mas, tendo consciência de si próprio, e de Deus, e das coisas, por uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas possui sempre a verdadeira aquiescência do seu espírito.[17]

Os detalhes sobre a descrição de Spinoza acerca das recompensas a ganhar através do culto da razão ultrapassam o escopo deste ensaio. O que quero destacar aqui são algumas características do modo como trata a relação entre razão e emoção.

Não seria correcto dizer que Spinoza recomenda que o Homem da Razão ignore as suas paixões. A tarefa não é ignorar as suas emoções mas, pelo contrário, compreendê-las, transformando-as assim de emoções passivas em emoções racionais activas:

> Uma emoção, que é uma paixão, deixa de ser uma paixão, assim que formamos uma ideia clara e distinta daí.[18]
>
> Uma emoção, portanto, fica mais sobre o nosso controlo, e a mente é menos passiva em relação a si, na medida em que ela é mais conhecida por nós.[19]

As emoções no seu estado original, ou seja, enquanto paixões, são modos de percepção da realidade confusos. Quando esta confusão é substituída por uma percepção clara e distinta, as emoções deixam de ser paixões. Este processo está ligado à compreensão da causalidade das nossas paixões e, portanto, para Spinoza, ao reconhecimento de necessidades. E este reconhecimento da necessidade é

15 Descartes para Elizabeth, Maio ou Junho 1645; *ibid.*, 163.
16 Descartes para Elizabeth, 1 Setembro 1645; *ibid.*, 168.
17 Spinoza, *The Ethics*, trans. R. H. M. Elwes (Mineola, N. Y.: Dover, 1955) 2: Parte V, Prop. XLII, 270.
18 *Ibid.*, Parte V, Prop. III, 248.
19 *Loc. Cit.*

simultaneamente o meio para alcançar a liberdade. A transição da paixão para a emoção activa e intelectual através da compreensão de necessidades é a transição para a autonomia individual. Apesar da sua rejeição metafísica de uma pluralidade de substâncias individuais, a ética de Spinoza é altamente individualista. Mas a conquista da individualidade implica um afastamento do particular, do específico, do transitório, de modo a virar cada vez mais a atenção de cada um para o geral, o universal, o imutável, o que é comum a tudo:

> uma emoção que brota da razão refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas, ... que consideramos sempre como presentes (pois nada pode haver que exclua a sua existência actual) e que sempre concebemos do mesmo modo. Por isso uma emoção deste tipo nunca se altera.[20]

Assim sendo, é o seu crescente afastamento do transitório e a sua crescente aproximação do imutável que torna o Homem da Razão de Spinoza aquiescente e, consequentemente, livre. As ligações do Homem da Razão tornam-se cada vez mais desviadas das consequências e vicissitudes das interacções com indivíduos, e indo mais ao encontro do que é comum a todos. E ele move-se cada vez mais num reino onde o aparecimento da contingência dá lugar ao reconhecimento da necessidade:

> o homem forte tem sempre presente nos seus pensamentos que todas as coisas resultam da necessidade da natureza divina; assim, tudo o que julga ser doloroso e maléfico, e tudo o que do mesmo modo lhe parece ímpio, horrível, injusto ou vil, assume aquela aparência devido à sua própria visão desordenada, fragmentada e confusa do universo. Assim, ele empenha-se perante todas as coisas para as conceber como elas realmente são, e para remover os obstáculos ao verdadeiro conhecimento, tais como o ódio, a raiva, a inveja, o escárnio, o orgulho e emoções similares... Por isso ele esforça-se, tanto quanto pode, por fazer o bem e seguir o seu caminho em júbilo.[21]

Este parece um exercício louvável na tolerância da percepção. E é, de facto, isso mesmo. O Homem da Razão tenta transcender as distorções da sua própria percepção auto-centrada para perceber as coisas como elas realmente são. Mas se o "homem forte" de Spinoza reconhece os objectos particulares do seu ódio como parecendo odiosos apenas devido às suas próprias ideias desadequadas, o mesmo se verifica com os objectos do seu amor. À medida que a Razão alcança o domínio, objectos de afeição mutáveis, transitórios são gradualmente postos de parte:

> a falta de saúde intelectual e as desgraças podem ser geralmente associadas ao amor excessivo por algo que está sujeito a muitas variações, as quais nunca dominamos. Pois ninguém se preocupa ou se mostra ansioso em relação a algo, a não ser que o ame;

20 *Ibid.*, Part V, Prop. VII, 251.
21 *Ibid.*, Part IV, Prop. LXXIII, 236.

nem as asneiras, as suspeitas, as inimizades, etc. surgem, excepto em relação a coisas de que ninguém pode realmente ser dono.

Podemos assim prontamente conceber o poder que o conhecimento claro e distinto, e especialmente este terceiro tipo de conhecimento... fundado no conhecimento efectivo de Deus, possui nas emoções: se é que não as destrói totalmente, uma vez que são paixões; de qualquer maneira, leva-as a ocupar uma parte muito pequena da mente... Mais ainda, produz um amor em direcção a algo imutável e eterno, que podemos realmente possuir; também não pode ser conspurcado por aquelas pequenas faltas que são inerentes ao amor vulgar; mas pode crescer de força em força e ocupar a maior parte da mente e penetrá-la profundamente.[22] Outra coisa que o Homem da Razão perde ao longo do caminho é a piedade. A piedade num homem que vive guiado pela razão é em si mesma má e inútil.[23]

Aquele que acertadamente compreende que todas as coisas resultam da necessidade da natureza divina, e passa a estar de acordo com as leis eternas e as regras da natureza, não encontrará nada merecedor de ódio, escárnio ou desprezo, nem irá conferir piedade a nada....[24]

Noutra secção Spinoza descreveu a piedade como "efeminada".[25]

O ideal, mais uma vez, é o masculino. O derradeiro horror para o Homem da Razão de Spinoza é ser "efeminado", o que equivale a estar sob a influência de paixões, não transformado pela razão. A imagem completa é a de um homem separado de objectos de paixão mutáveis ao ponto de a transitoriedade temporal, incluindo o facto da morte, não ter consequências:

Desde que a mente conceba uma coisa sujeita aos ditames da razão, ela é igualmente afectada, seja a ideia a de uma coisa futura, passada ou presente.[26]

Um homem livre pensa menos na morte do que em qualquer outra coisa; e a sua sabedoria é uma meditação não da morte, mas da vida.[27]

Temos aqui a derradeira glorificação da razão na sua dimensão ética. Mas apesar de o culto da razão ser o meio através do qual alcançamos a liberdade, a força motivadora para este esforço é o interesse em si próprio, o desejo de continuar a ser.

Esta ênfase no interesse próprio como força ética subjacente é de algum modo uma antecipação do espírito mais utilitário das atitudes setecentistas perante as

22 *Ibid.*, Part V, Prop. XX, 258.
23 *Ibid.*, Part IV, Prop. L, 221.
24 *Loc. Cit.*
25 *Ibid.*, Part IV, Prop. XXXVII, Nota 1, 213.
26 *Ibid.*, Part IV, Prop. LXII, 229.
27 *Ibid.*, Part IV, Prop. LXVII, 232.

paixões. A própria essência de um homem, de acordo com Spinoza, reside no seu desejo de persistir no seu ser. E, como ser pensante, o seu interesse próprio primordial é preservar a coerência e a continuidade do seu próprio pensamento contra a corrente de ideias desligadas e fragmentárias que resultam do seu ponto de vista limitado, individual na ordem das coisas. Quanto mais activamente o seu pensamento se processa, menos ele está à mercê do impacte do que não é ele próprio, incluindo, como vimos, as exigências da piedade e os efeitos nefastos do amor "meretrício". E quanto mais autónomo, mais se torna ele próprio. Esta ligação entre a razão e o empenho em continuar a ser é tão essencial que, para Spinoza, a mente racional simplesmente não pode querer não ser.[28]

Tudo isto confere à *Ética* um carácter afirmativo de vida e uma ênfase na individualidade que não podem ser subestimados. Mas como vimos, isto é de facto conseguido com o custo de um afastamento relativamente a objectos de preocupação mutáveis, individuais. É verdade que o estilo de vida descrito por Spinoza contém compensações positivas para o aparente empobrecimento da vida individual que o seu sistema ético implica. Mas o que permanece connosco como o carácter ideal expresso no seu Homem da Razão é principalmente o afastamento negativo de tudo o que propicia sentimento e compaixão pela existência humana — o seu afastamento derradeiro de tudo o que não é ele próprio.

De facto, há muito de apelativo e impressionante na imagem que Spinoza apresenta do Homem da Razão — a transcendência do amor centrado em si mesmo e, por isso, dependente e ciumento; a procura de uma percepção separada das virtudes de si mesmo e da sua situação, transcendendo as distorções da sua perspectiva limitada e irreflectida sobre as coisas; a localização do valor moral num certo estilo de percepção, e não na vontade. A tentativa de Spinoza para combinar o reconhecimento do interesse próprio como base da ética — a rejeição do falso altruísmo e do falso sentimento —, com o esforço de transcender as distorções de uma perspectiva limitada e individual sobre o mundo, mantém um significado que perdura. Mas o Homem da Razão, como vimos, desprende-se não apenas do amor egoísta e obsessivo, mas também dos indivíduos como objectos de amor. Isto, juntamente com o seu repúdio da piedade "efeminada", pode parecer um preço demasiado alto pela libertação da dependência da paixão.

Evidentemente, não há nenhuma sugestão de que qualquer homem da razão vá de facto viver assim. Os espécimes puros da casta foram sem dúvida inexistentes. "Todas as coisas excelentes são tão difíceis quanto raras", afirma Spinoza no final de *Ética*. Mas é a concepção do Homem da Razão como um ideal que estamos aqui a considerar. E penso que podemos também considerar que a raridade do seu tipo particular de excelência moral não merece ser lamentada.

28 *Ibid.*

Razão e intuição

Outra área de relevância para a masculinidade do Homem da Razão diz respeito à relação entre razão e intuição. Spinoza identifica a busca da liberdade com o culto da razão, num sentido lato. Mas, em rigor, os níveis mais elevados de liberdade que conduzem à eternidade da mente são atingidos não através da razão com a qual quer dizer, *grosso modo*, raciocínio — a razão das *Regulae* de Descartes — mas através do que denomina de "Scientia Intuitiva". Isto é uma espécie de conhecimento superior à razão. Fornece conhecimento adequado sobre as essências das coisas e resulta de uma ideia adequada sobre a essência absoluta dos atributos de Deus. A natureza exacta da "intuição" de Spinoza não nos deve preocupar. O que é importante sobre ela aqui é que Spinoza, ao tratá-la como a forma mais elevada de conhecimento, reconhece as limitações da razão sistematizada do método cartesiano. Este é naturalmente um sentido das limitações da razão muito diferente do pensamento do final do século XIX, que via a razão como limitada em contraste com o acesso à realidade proporcionado pela vontade ou pela imaginação. "Scientia intuitiva", seja qual fora a sua natureza exacta, é claramente um modo de pensamento mais directamente relacionado com a razão cartesiana do que com a imaginação. Mas o tratamento de Spinoza da intuição equivale, ainda assim, ao reconhecimento das limitações do estilo de pensamento sistematizado por Descartes. As intuições para Descartes eram as percepções básicas, claras e distintas que eram sistematizadas pela razão. Para Spinoza, a intuição tornou-se uma forma de pensamento diferente, superior à razão.

O reconhecimento das limitações da razão por parte de Spinoza podem parecer surpreendentes num século XVII racionalista. Mas isto não é tão novo quanto parece à primeira vista. Nas suas cartas à Princesa Elizabeth, o próprio Descartes mostra alguma consciência das limitações do estilo de pensamento que desenvolveu. Apesar de o puramente intelectual poder ser separado do sensível para produzir ideias claras e distintas, as ideias assim obtidas não podem, como admite, fornecer toda a verdade. A percepção clara e distinta exige a separação da mente da matéria. Mas não apreendemos toda a verdade a não ser que apreendamos também a união da mente e do corpo. E para compreender isso, a clareza e a nitidez de nada servem. De facto, continua Descartes, é apenas através da abstenção da especulação metafísica que podemos compreender a união da mente e do corpo.[29]

Não estou certa de que Descartes deva ser totalmente levado a sério neste ponto, apesar de ele se esforçar por garantir a Elizabeth que não está a brincar com ela. Mas há, de qualquer forma, tensões no tratamento de Descartes das "intuições" que são a própria base do seu método, o que dá azo a questões sobre as limitações deste tipo de estilo de raciocínio.

Descartes acreditava estar a romper com a tradição, uma vez que se estava a desprender das formas redutores para as quais os processos de pensamento tinham sido canalizados pelos excessos dos neo-escoláticos. O método era para

29 Descartes para Elizabeth, 28 Junho 1643, in *Descartes: Philosophical Letters*, 141.

ser, acima de tudo, um modo de pensar de forma original, a partir dos recursos de cada um. Isto era, de facto, o que as suas intuições básicas deveriam ser — as apreensões frescas, espontâneas e límpidas de uma mente a operar de acordo com o entendimento da sua própria natureza. Contudo, no método cartesiano plenamente desenvolvido, a intuição torna-se circunscrita por um processo de raciocínio. A intuição torna-se algo que a mente tem de se treinar a fazer; algo que não se pode esperar fazer por iniciativa própria não treinada. Torna-se legítimo perguntar: "Consegui levar a cabo uma percepção clara e distinta, da forma correcta?". E com isto surge a possibilidade de dúvida acerca da fiabilidade da própria razão. A autoridade, supostamente exorcizada através da ruptura com a tradição, emerge no método, intrometendo as suas exigências nos locais mais recônditos da própria consciência. "É assim que se deve pensar se se quer atingir a verdade". Descartes parte de uma ênfase no conhecimento pessoal autónomo, o desenvolvimento dos pensamentos de cada um em resposta directa à realidade, livre de apelos à autoridade. No entanto, o próprio método cartesiano agrilhoa a intuição num método para conhecer — um método no qual a mente tem que ser treinada. Em parte, isto é claramente apenas uma questão de submeter os caprichos irregulares e não fiáveis da consciência individual às exigências do rigor e da disciplina. Mas depois é fácil confundir as unidades criadas artificialmente, que Descartes talhou a partir do fluxo de consciência, com a verdadeira natureza da mente; como se a vida mental fosse mesmo uma sucessão de estados mentais discretos, estabilizados.

Esta é em parte a razão por que as "intuições" de Descartes irrompem dos laços em que a razão os colocou. Descartes emaranha-se em nós na tentativa de validar as intuições básicas, provar a sua fiabilidade; movendo-se, inevitavelmente, em círculos à medida que tenta estabelecer a fiabilidade das apreensões básicas da mente, raciocinando acerca delas. As intuições básicas permanecem uma base injustificada e o método cartesiano limita-se a ordená-las e a sistematizá-las. Não é minha preocupação fazer uma crítica detalhada da tentativa de Descartes em justificar a segurança da razão, sobre a qual muito tem sido escrito. O que quero salientar é apenas que a concepção racionalista de razão, de facto, encerra artificialmente o pensamento em estados mentais discretos, sujeitos a uma ordem rigorosamente disciplinada; e, especialmente a partir do tratamento da razão de Descartes, torna-se então fácil confundir esta criação artificial com a verdadeira natureza da consciência.

O tratamento de Leibniz do conhecimento mostra uma consciência mais explícita do suporte pré-racional dos constituintes claramente delineados do estilo de raciocínio do século XVII. O seu ideal de método coexiste de modo flagrante com uma insistência repetida na confusão da consciência, incorporada no seu sistema como as percepções inconscientes dos mónadas. A percepção clara e distinta é uma área pequena e isolada da consciência, num cenário confuso:

> as nossas sensações confusas são o resultado de uma variedade de percepções. Esta variedade é infinita. É quase como o sussurrar confuso que é ouvido por aqueles que se aproximam da borda do mar. Vem dos contínuos batimentos de inúmeras ondas.[30]

Vimos que os racionalistas do século XVII tinham consciência do carácter limitado

e limitador da razão sistematizada. Não obstante, o que chegou até nós como a nossa herança inequívoca do racionalismo do século XVII foi o ideal do método, construído como exprimindo a verdadeira natureza da mente. Apesar de muito ter acontecido desde aí no desenvolvimento da razão, este modelo racionalista ainda subjaz aos nossos estilos de pensamento "racionais". Contrariamente, a "intuição" passou a significar a negação de tudo isto — um estilo de pensamento que não está definido e sistematizado de acordo com o paradigma do método cartesiano é. A intuição passou a estar inevitavelmente associada a estilos de pensamento especificamente *femininos*.

Se as mentes femininas são mais intuitivas, ou seja, menos racionais, do que as mentes masculinas, é sobretudo porque a racionalidade tem sido reduzida a algo que não tem qualquer utilidade para aquilo que, de acordo com o *status quo*, diferencia as mentes como femininas. Se as mentes das mulheres são menos racionais do que as dos homens é porque os limites da razão foram dispostos de um modo que exclui qualidades que são então atribuídas às mulheres. Pode perfeitamente ser verdade que estilos de pensamento não racionais, no sentido seiscentista, tenham sobrevivido mais nas mulheres do que nos homens como resultado da sua exclusão geral, de qualquer modo, dos níveis mais rarefeitos de treino na racionalidade. Aqui, ao insistirem na existência e nos méritos da "intuição feminina", as mulheres podem de facto estar a tentar transformar a sua própria vitimização numa falsa força. "Intuição feminina" pode muito bem ser um termo pejorativo.

Uma consciência das pretensões da "intuição" pode, não obstante, ser parte de uma avaliação construtiva das pretensões e dos ideais da razão. Afinal, o Homem da Razão tem vindo a tornar-se no nosso tempo menos capaz de gozar as glórias da sua auto-imagem, menos confiante na sua dignidade de estilo próprio. Há, naturalmente, muito para se dizer em louvor do Homem da Razão. Mas já tudo *foi* dito. No crescente auto-questionamento dos ideais da razão, o desafio feminista à soberania masculina — à exclusão das mulheres da estrutura de poder, que é de algum modo identificável com a racionalidade — pode ser estéril e derrotar-se a si mesmo, a não ser que seja conjugado com uma avaliação crítica da própria razão.

O homem da razão contemporâneo

O Homem da Razão já teve, naturalmente, as suas crises e foi modificado por elas. No século XVIII, foi-lhe retirado o seu carácter divino. Os *filósofos* fizeram a razão descer à terra. Não mais a centelha do divino no homem, não mais dependente de Deus nem garantida por Deus, a razão foi levada a apoiar-se criticamente na própria religião. Mas isto não conduziu propriamente a uma desvalorização da razão.

30 *Discourse on Metaphysics, in Leibniz: Basic Writings*, trans. G. R. Montgomery (La Salle, I 11.: Open Court 1962), Chap. XXXIII, 57.

O resultado foi antes fazer, de algum modo, um deus do próprio homem. O optimismo em relação à razão sobreviveu à perda da sua aura divina e a muito do elitismo a ela associado no século XVII. Os *filósofos* popularizaram grandemente a razão e isto veio alterar a relação das mulheres com a razão no século XVIII. A mulher era considerada o paradigma último do "homem comum".

O século XVIII assiste também a uma reavaliação das emoções. No século XVII, as paixões eram caracteristicamente vistas como fonte de desordem e falsidade. O pensamento era a essência da mente; as paixões eram vistas como distracções e perturbações intrusas, resultantes da união da mente com o corpo. Ainda que não necessariamente desaprovadas, eram vistas, na pior das hipóteses, como ameaças à pureza e clareza de pensamento; e, na melhor das hipóteses, como modos confusos do próprio pensamento. Eram para ser transcendidas e mantidas em subjugação pela razão, ou então transformadas pela razão em modos mais elevados de pensamento. O século XVIII assistiu à defesa das paixões como fonte de acção, com a razão a providenciar os meios para alcançar os ditames da paixão. Mas aí coexistia com a insistência numa fraqueza interior, uma falta de realidade nas paixões que as tornava dóceis não só ao domínio pela razão, mas também à transformação completa por ela. A partir do século XVIII, as paixões, e o não racional em geral, estão mais seguras da sua própria realidade. Mesmo se controlada pela razão, a paixão continua a ser algo diferente do pensamento, uma força motivadora no seu próprio direito. E no século XIX, com o movimento romântico, poderia ser vista como desafiando a supremacia da razão.

Com a reavaliação romântica das paixões e a exaltação da imaginação e do sentimento, poderíamos esperar uma nova avaliação das mulheres e das qualidades associadas às mulheres. E assim foi, mas tal mostrou-se desastroso para a igualdade sexual — colocando a mulher num pedestal, reavivando o amor romântico. O Homem da Razão manteve-se intacto durante o desafio do Romantismo, enquanto buscava o seu oposto para completar ou complementar a sua existência. A dicotomia entre razão e sentimento foi preservada e de facto confirmada pelo desafio do Romantismo.

O que é diferente no descontentamento actual com a razão? Não é que as forças da insensatez sejam hoje mais fortes. O Homem da Razão foi criado em tempos selvagens e, em larga medida, como resposta a esses mesmos tempos. Não é que haja menos fé no carácter razoável dos seres humanos. O que é novo é o declínio no optimismo sobre a eventual vitória da razão. Condorcet, um filósofo do século XVIII que morreu durante o Terror, escreveu uma afirmação da sua fé no eventual triunfo da razão, na noite anterior ao abandono do esconderijo na iminência de ser preso:

> Quão consoladora para o filósofo, que lamenta os erros, os crimes, as injustiças que ainda poluem a terra e das quais é muitas vezes vítima, é esta visão da raça humana emancipada dos seus grilhões, libertada do império do destino e do dos inimigos do seu progresso, avançando com um passo firme e seguro ao longo do caminho da verdade, da virtude e da felicidade?[31]

O que é diferente no actual descontentamento com a razão é a sensação de que não

será de todo resolvida pelo progresso da razão. Não se pode mais dizer que as ameaças à humanidade são ameaças colocadas por forças da insensatez. Muitas delas têm a sua origem na própria razão. A razão do homem não é mais um objecto inequívoco da sua auto-estima.

As reacções do século XIX contra a razão — as polarizações que associamos com as exaltações do não racional — deixaram, no entanto, um legado na consciência que torna muito difícil empreender qualquer avaliação crítica das formas e das estruturas da racionalidade contemporânea. Os críticos da razão caem muito facilmente num repúdio estéril do racional, numa afirmação vazia da importância ou superioridade do sentimento ou da imaginação. A noção de esterilidade ligada às rejeições românticas da razão é, sem dúvida, um forte motivo para a falta de críticas fundamentadas relativamente às formas actuais de racionalidade. E qualquer tentativa para dotar a noção de "intuição" de conteúdo pode facilmente ser vista em termos de um tal repúdio do racional.

Esta é, por exemplo, uma reacção comum ao tratamento dado por Bergson à intuição, associada à sua crítica das limitações da racionalidade.[32] A "intuição" de Bergson não é apenas uma noção estética, como muitas vezes se sugere. Para ele, é a natureza essencial da metafísica. A sua afirmação da intuição não é um repúdio da racionalidade, mas uma tentativa de descobrir o que subjaz à segmentação do pensamento envolvido no raciocínio "claro e distinto". O projecto não é rejeitar o pensamento claro e distinto ao estilo cartesiano em favor de algum modo não racional de acesso à realidade. Bergson vê o pensamento conceptualizado, claro e distinto, que alcançou a sua articulação mais auto-consciente no século XVII, como um desenvolvimento no pensamento essencial aos propósitos utilitários — um desenvolvimento sem o qual os seres humanos não se conseguiriam ter adaptado ao seu meio ambiente; mas, por tudo isso, um estilo de pensamento limitado, especialmente tendo em vista o entendimento metafísico especulativo. A intuição bergsoniana, então, não pretende ser algo místico, mas antes uma tentativa para chegar ao que subjaz às representações espacializadas, discretas em que o racionalismo do século XVII talhou a realidade; uma tentativa de apreender o decurso temporal livre das espacializações que aquela forma de raciocínio impôs na consciência; uma tentativa de apreender as continuidades em vez das separações.

Mais recentemente, o livro de Robert Pirsig, *Zen e a Arte de Manutenção do Ciclomotor* [*Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*] representa uma tentativa para chegar à unidade subjacente aos estilos de pensamento "clássico" e "romântico". Esta é uma espécie de crítica da razão muito diferente daquela tentada pelos românticos que estavam mais preocupados em afirmar um lado da dicotomia. O livro de Pirsig aponta para a possibilidade de uma expansão da razão, em vez de um abandono da mesma.

Outro perigo que perturba qualquer tentativa de empreender uma crítica ao

31 Citação *in* R. J. White, *The Antiphilosophers* (New York: Macmillan, 1970), 153.

32 Ver especialmente Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Macmillan, 1913); *An Introduction to Metaphysics*, trans. T. E. Hulme (New York: G. P. Putnam's Sons, 1912); e "Philosophical Intuiton", *in The Creative Mind* (Secaucus, N. J.: Citadel, 1946).

Homem da Razão de um ponto de vista especificamente feminista é que tal crítica se torna um catálogo das atrocidades que ele perpetrou nas mulheres. É fácil ver o Homem da Razão apenas como a variante pós-século XVII do papel histórico do opressor masculino. Mas homens e mulheres são conjuntamente responsáveis pelo seu estatuto de ideal de racionalidade, pois ele também representa os ideais das mulheres. O que é necessário é uma crítica relativamente à sua permanência como ideal, seja como objecto de auto-estima masculina ou de inveja feminina. O empobrecimento da mulher através da imposição de estereótipos sociais é óbvio. A exclusão da razão tem significado exclusão do poder. O empobrecimento correspondente dos homens é bastante menos óbvio, pois o que eles perdem tem sido desvalorizado. O que é necessário para o Homem da Razão é a compreensão das suas limitações como ideal *humano*, na esperança de que homens e mulheres possam de igual modo passar a usufruir de uma vida mais humana, livres dos estereótipos sexuais que se desenvolveram na sua sombra.

[Tradução de Marinela Freitas]

Geneviève Lloyd é Professora de Filosofia na Universidade de New South Wales. Da sua obra destacam-se: *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Methuen, 1984; 2.ª ed. Routledge, 1993; *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, Routledge, 1993; *Part of Nature: Self Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, 1994; *Spinoza and the Ethics*, Routledge, 1996; *Collective Imaginings: Spinoza Past and Present*, em co-autoria com Moira Gatens, Routledge, 1999.